

Tóth Péter

Koraközépkori hagiográfia és a kopt irodalom Egy kopt osztrakon szövegének irodalomtörténeti elemzése

A Berlini Múzeum egy kopt nyelvű osztrakonja¹ olyan szöveget őrzött meg, mely nemcsak az egyiptológusok és koptológusok érdeklődésére tarthat számot, hanem fontos lehet a vallás és filozófia történetének kutatói számára is. Az osztrakonon ránk maradt történet egy az európai köztudatban is ismert egyházatya, Alexandriai Szent Cirill († 444) személyéhez kötődik, s egy a még gyermek Szent Cirill és néhány pogány filozófus közt lezajlott „tudósvitát” örökít meg, mely végül a pogány filozófusok megtérésével ér véget.

A szöveget még az ötvenes évek elején fordítás és magyarázatok kíséretében kiadták,² s azóta magyarul is megjelent.³ A magyar fordítást bőséges tárgyi kommentár kíséri, mely azonban csupán azt tekintette céljának, hogy igazolja azt a már a kiadók által is felvetett elképzelést, miszerint a szövegben szereplő Cirill alakja mögött valójában Alexandriai Szent Cirill rejtőzik.

Cirill egyházpolitikai és irodalmi tevékenysége valamint a kor vallás- és eszmetörténeti miliójének bemutatásával igyekeztünk bizonyítani, hogy e kizárólag a berlini osztrakonon megőrződött történet valóban az egyetemes kereszténység egyik legnagyobb alakjának nevéhez kapcsolódik, aki a III. Egyetemes (Efezusi) Zsinaton (431), Nesztóriosz ellenében megfogalmazott krisztológiai tanításával évszázadokra irányt mutatott mind a keleti mind a nyugati teológiai gondolkodás számára.

A szöveg irodalomtörténeti vonatkozásaira azonban a magyarázatok során nem térhettünk ki, pedig ha azt a korabeli egyházi és irodalmi viszonyok tekintetében vizsgáljuk, képet kaphatunk az V. század sokrétű egyház- és irodalomtörténeti problémáiról. Egy ilyen irányú vizsgálat pedig talán képes rávilágítani arra, milyen szerepe lehet a koraközépkori Mediterráneum nemzeti nyelvű irodalmainak egy-egy egyetemesen ismert, az európai köztudatban is benne élő személyiség, illetőleg a rá vonatkozó irodalmi hagyomány pontosabb megismerésében, megértésében. S valamiképpen hozzájárulhat egy Magyarországon még viszonylag kevésbé ismert korszak és irodalom megismertetéséhez is.

*

¹ Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, P 14763.

² HINTZE, F. - MORENZ, S., *Ein Streitgespräch Kyrills*, Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde (=ZÄS) 79 (1954), 125-140. (A továbbiakban: HINTZE, F. - MORENZ, S.)

³ HASZNOS, A. - TÓTH, P., *A filozófus megtérése, Alexandriai Szent (Cirill) Kyrillos párbeszéde a pogány filozófusokkal. A kopt szöveg fordítása magyarázatokkal*, (=Patriszikus Füzetek / Kopt Szövegek), Szeged, 2000. (A továbbiakban: *A filozófus megtérése*)

A magyar fordítás magyarázatainak végén, a történelmi és vallástörténeti háttér bemutatása után, a történet irodalmi vonatkozásairól mindössze annyit olvashatunk, hogy az „egy nagy valószínűséggel megtörtént esemény későbbi, inkább legendaszerű, hagiografikus jellegű elbeszélése.”⁴ Arról azonban, hogy e „hagiografikus jellegű” irodalmon belül milyen helyet foglal el az osztrakon szövege, nem sokat tudunk meg. A következőkben tehát erre a kérdésre próbálunk meg választ találni. Ehhez mindenekelőtt a szent életéről fennmaradt hagiográfiai irodalom darabjait kell megvizsgálnunk. Közülük is elsőként a szinaxárióknak nevezett életrajzgyűjteményeket,⁵ ezek ugyanis sok esetben egészen korai vagy mára már elveszett legendákon, életrajzokon alapulnak. A görög szinaxáriók közül mindez ideig két kéziratot adtak ki, egyik II. Vazul (976-1025) bizánci császár menologionja,⁶ a másik, körülbelül ezzel egyidős az ún. konstantinápolyi szinaxárió.⁷ Mindkettőben megtaláljuk Szt. Cirillt,⁸ de szinte semmilyen adatot nem közölnek róla a hagiográfusok.⁹ Valószínűleg ebben a korban még nem létezett életrajza, erre látszik utalni, hogy a konstantinápolyi szinaxárió például a szent történeti szerepén kívül semmi mást nem tud megemlíteni vele kapcsolatban, ezért, hogy kissé hosszabban beszélhessen egy ilyen jelentős szentről, részletesen leírja külsejét és elmondja, hogyan kell ábrázolni az ikonokon.

A szinaxáriókkal nagyjából egyidőben keletkezhetett a Latysev által kiadott menologion,¹⁰ melyben a szentek neve alatt már teljes életrajzot találunk. Szövege azonban arról árulkodik, hogy a hagiográfus számára nem állt rendelkezésre egy teljes életrajz, amely alapján beszámolóját megírhatta volna,

⁴ A filozófus megtérése, 57.

⁵ A szinaxárió eredetileg gyűjteményt jelent, mely a szentek életének rövidített formáját tartalmazza naptári rendben az ünnepnapoknak megfelelően, ezeket az életrajzokat a templomban a olvasták fel a görögül *Orthros*-nak nevezett hajnali istentisztelet során, ezért kellett rövidnek lennie.

⁶ A menologion a szinaxárióhoz hasonló gyűjtemény, mely ugyanúgy az ünnepek sorrendjében tartalmazza a szentek életét, elnevezése a *ménosz* (a. m. „hónap”) és a *logion* (a. m. „mondás, beszéd”) szavak összetételéből ered és a havi ünnepnapokra mondott „beszédék” felolvasandó szövegek gyűjteményét jelenti, tehát nagyjából megegyezik a szinaxárióval. Később azonban ezek a gyűjtemények egyre hosszabbak lettek és önálló életrajzgyűjteményekké váltak, melyeket ekkor már nem az istentiszteleten (ahol megmaradt a szinaxárió olvasása), hanem külön, pl. a kolostori étkezések során olvastak fel. II. Vazul menologionjának kiadása: *Menologium Basilii Imperatoris*, in: PG 117.

⁷ *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. Delehaye, in: *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Bruxelles, 1910.

⁸ A Vazul-menologionban: PG 117, 265, ill. a konstantinápolyi szinaxárióban: ed. Delehaye, 399-400.

⁹ II. Vazul menologionjában ezt találjuk: „Szt. Cirill az ifjabb Theodosius uralkodása alatt élt, Theophilosz pátriárka unokaöccse volt és utódja az alexandriai püspöki székhelyben, elutazott az istentelen Nesztóriosz ellen tartott efezusi zsinatra, ahol a püspökök vezetője lett, aztán sok csodával és jócselekedettel ékeskedve elköltözött az Úrhoz és részese lett az örök életnek. (PG 117, 265) Ugyanezt ismétli meg a konstantinápolyi recenzió is, ed. Delehaye, i. h.

¹⁰ LATYŠEV, B, *Menologii Anonymi Byzantini saeculi X quae supersunt*, I-II, Petropoli, 1911-12. (reprint: Leipzig, 1970, két kötet egyben), Szt. Cirillről: II, 112-114.

itt sem találunk a szinaxárióktól eltérő vagy azokat kiegészítő részleteket, eseményeket az életrajzíró csupán megpróbálta a rendelkezésére álló szűkös adatokat egy szentéletrajzzá formálni, erősen retorizálva a szinaxáriók kissé száraz stílusát. Ebben azonban már találkozunk Cirill kivételes bölcsességének bemutatásával,¹¹ mely később olyan fontos szerepet kap a kopt hagyományban, ezt azonban valószínűleg az életrajz írójának és nem valamiféle korai görög hagyománynak kell tulajdonítanunk.¹²

A szinaxáriókon és menologionokon kívül is léteznek még görög nyelvű Cirill-életrajzok,¹³ ezekről azonban nem sokat lehet tudni. Minden valószínűség szerint késői bizánci eredetűek,¹⁴ nem lehet azonban kizárni, hogy régi görög életrajzi hagyományt őriznek, ez azonban a szövegek kiadásáig nem állítható biztonsággal.

A rendelkezésünkre álló görög hagiográfiai hagyományban tehát nem találunk az osztrakon történetéhez hasonló eseményeket sem a szent gyermekkoráról szóló részletes beszámolót, így kijelenthetjük, hogy a kopt szöveg minden valószínűség szerint nem egy görög hagiografikus szöveg egyszerű fordítása, hanem párhuzamait és értelmezését egy a bizánci görögtől többé-kevésbé független egyiptomi kopt hagyományban kell keresnünk.¹⁵

A koptoknál a források két csoportja, a történeti és hagiográfiai szövegek szinte teljesen összemosódnak, az egyháztörténet cím alatt hagyományozott művek ugyanis számos esetben több olyan legendát is őriznek,

¹¹ "nagy volt értelemben és bölcsességben, s a szemlélődés (θεωρία) és cselekedetek (πράξεις) dolgában egyaránt ékeskedett." LATYSEV, B, *Menologii*, 112.

¹² Ebben a korban a IX-X. század folyamán a keleti egyházban különösen fontossá válik az atyák tanítása és Isten adta bölcsessége mint az egyházi tanítás valóban isteni eredetének bizonyítéka. Olyannyira, hogy ez a bölcsesség külön ábrázolásként még az ikonográfiában is megjelent. Vö. VELMANS, T, *L'iconographie de la „Fontaine de Vie” dans la tradition byzantine a la fin du Moyen Age*, in: *Bibliothèque des Cahiers Archéologiques* II, Paris, 1968, 119-134, különösen 121-22.

¹³ A szinaxáriók mellett általában öt életrajzot különítenek el (BHG 2094-99h), melyek közül egyik a Latysev-féle (BHG 2094), míg egy másik egy töredékesen ismert biográfia (BHG 2095), míg a többi három teljesen kiadatlan, a BHG 2095-ről azt találjuk, hogy nagyjából a Latysev-féle életrajznak felel meg, és valószínűleg ez szolgálhatott a menologion forrásául. (DE CAVALIERI, F, *Note agiografiche, (=Studi e Testi 33)*, Roma, 1920, 107.) Az életrajzok kérdéséhez ld. HALKIN, F, *Hagiographie grecque et patrologie*, in: *Studia Patristica* II, Berlin, 1957, 465-66.

¹⁴ Egy részük minden bizonnyal egy bizonyos Johannes Zonaras nevű bizánci szerzőtől ered, ez a változat egyébként számos kéziratban ránk maradt, de mindez ideig még nem adták ki. Vö. HALKIN, F, *Hagiographie grecque*, 466.

¹⁵ Csupán kiegészítésül említjük itt meg, hogy Szent Cirill ifjúkoráról a nyugati, latin nyelvű hagyományban is tudnak, ott azt olvassuk, hogy az ifjú Cirill, először Athénban, majd János jeruzsálemi püspöknél tanult, és a Kármel-hegyen volt szerzetes. (A történet a kármeliták breviáriumában található, idézik a bollandisták: *Vita Sancti Cyrilli* §II, 8, in: PG 68, 11.) Ez azonban a kármelita szerzetesek hagyománya, ezért elképzelhető, hogy ők Szt. Cirillben akarták rendjük egyik fontos őst látni (A történet kritikai értékelését ld. uo, 12-15.), a jeruzsálemi tanulmányokra vonatkozó hagyomány azonban – a Kármel-hegy és az athéni tanulmányút kiiktatásával – átkerült a nyugati liturgikus hagyományba. (Ld. a Cirill emlékezetére végzett szolgálat rendjében *Lectio* IV, in: *Breviarium Romanum – Pars Hiemalis*, Ratisbonae, Neo Eboraci & Cincinnati, 1896, 610-11.)

amelyet később a szinaxárikokban látunk viszont, vagy amelyek elveszett szentéletrajzokra vezethetők vissza.¹⁶ Éppen ezért a kopt anyag esetében nem szerencsés elkülöníteni egymástól e forrásokat, így csupán a művek műfaji jellegzetességei szerint különböztetünk meg egyrészt történeti jellegű forrásokat - például egyháztörténeteket - másrészt hagiografikus jellegű szövegeket.

A történeti jellegű források közül elsőként a kopt nyelven megmaradt *Az alexandriai egyház története* című művet kell említenünk.¹⁷ Az egyháztörténet Alexandriai Pétertől († 311) egészen II. Timótheus pátriárka (457-60) koráig követi nyomon az eseményeket, és minden valószínűség szerint részletesen tudósít Cirill püspökségéről is. A szöveg azonban épp a Cirillről szóló rész elején hiányos,¹⁸ s már csak püspöki működéséről, a Julianus ellen írott mű keletkezési körülményeiről, valamint az efezusi zsinatról számol be,¹⁹ míg a korai időszak, a Cirill gyermekkorára és elődjével Theophilossal fenntartott kapcsolatára vonatkozó rész hiányzik, de így is találunk benne olyan részleteket, melyekkel a görög anyagban nem találkozunk. Így például fontos szerepet kap Cirill bölcsessége, a szent és a világi tudományokban való különleges jártassága és prédikáló tehetsége.²⁰ Ugyanígy Cirillnek Julianus császár *A galileaiak ellen* című művének cáfolatára írott vitáirátának keletkezési körülményei is sajátos módon jelennek meg. A kopt szöveg ugyanis így beszél a mű születéséről: néhány filozófus érkezett a püspökhöz, akik Julianus keresztények ellen írott művére panaszkodtak és azt mondták, hogy bár gyalázatos tartalmú könyv, stílusa és szónokiassága, valamint szerzőjének magas rangja miatt mégis sokat olvassák. A történet szerint Cirill ennek hatására írta meg a császár elleni polémiáját.²¹ Ezek szerint tehát benne lehetett a koptok köztudatában, hogy püspökük hatalmas és különleges bölcsességgel rendelkezett, s hogy ezt a bölcsességet, világi tudományokban való jártasságot először a pogányság elleni küzdelemben használta fel.²²

Ugyanezt látjuk egy jóval későbbi, a X. századból származó, már arab nyelven íródott egyháztörténetben is. Severus püspök *Az alexandriai pátriárkák története* című művében szintén hosszasan megemlékezik Cirillről.²³ Severus - valószínűleg nem függetlenül az előbbieken tárgyalt alexandriai

¹⁶ Erről ld. ORLANDI, T, *Le Fonti copte della 'Storia dei Patriarchi di Alessandria'*, in: Studi Copti (=TDSA XXII.) Milano, év nélkül, 53-86.

¹⁷ Ed. ORLANDI, T, *Storia della chiesa di Alessandria I-II*, in: TDSA XVII; XXXI, Milano, 1967-70.

¹⁸ Ed. Orlandi, 36.

¹⁹ Ed. Orlandi, 38-48.

²⁰ „csodálták kettős bölcsességét: erős isteni bölcsességét és a külső tanultságban tanúsított bölcsességét” (Ed. Orlandi, 38,4-5.)

²¹ Ed. Orlandi, 38,18 - 44,17.

²² Orlandi szerint épp egy ilyen köztudat kialakítását tűzte ki célul az egyháztörténet. Ezt mutatja a Julianus ellen írott mű indítékainak az egyszerű nép számára leegyszerűsített változata, mely a mű megírását a köznép számára is érthető okokkal magyarázza (Julianus könyvei elsősorban szónoki szépségüknek és császári szerzőnek köszönhetően igen elterjedtek voltak, s ezt Cirill nem tűrhette) Vö. ORLANDI, T, *Storia delle chiese di Alessandria*, 112.

²³ Ed. EVETTS, B, in: PO I/4, a Cirillről szóló rész: 426-33.

egyháztörténettől - nagyjából annak kronológiáját követi. Először Cirill és Theophilosz kapcsolatáról számol be, majd Cirill neveltetéséről, püspökké választásáról, kezdeti működéséről, végül pedig Nesztóriosz elleni fellépését és az efezusi zsinatot beszéli el. A szöveg néhol szinte szó szerint megfelel az Alexandriai egyház története Cirillről szóló megmaradt fejezeteinek,²⁴ ezért – minthogy Severus műve teljes egészében ránk maradt – az itt elmondottak alapján fogalmat alkothatunk arról, hogy körülbelül mi állhatott az Alexandriai egyház története elveszett fejezeteiben. Severus ugyanis arról tudósít, hogy Szent Cirillt nagybátyja, Theophilosz még kisgyermek korában a nitriai szerzetestelepre, Szt. Makáriosz kolostorába küldte. Ott egy bizonyos Szerapión nevű szerzetesre bízta, aki a Szentírás tanulmányozására bízta. Ezután Severus leírja, milyen csodálatos bölcsességgel rendelkezett az ifjú Cirill,²⁵ és micsoda jártasságra tett szert a szent tudományok, elsősorban a Biblia könyveinek ismeretében. Ekkor hívta magához Alexandriába Theophilosz, ahol a papok, a tudósok és a filozófusok nagyon csodálták és örvendeztek miatta, Cirill azonban ezután sem hagyott fel a tanulással és tovább olvasta az atyák műveit és még több bölcsességet kért Istentől, amit meg is kapott, s így került aztán Theophilosz halála után az alexandriai püspöki székbe, és kezdte el működését „életet adó bölcsességgel”.²⁶ Ezután a Severus-féle egyháztörténet ugyanúgy folytatja az eseményeket, mint a kopt egyháztörténet, hasonlóképpen kitér a Julianus ellen írott apológia keletkezésére, majd a Nesztóriosz-vita és az efezusi zsinat leírása zárja a Cirillről szóló részt.

Láthatjuk tehát, hogy a kopt történeti jellegű források már sok, a görögtől különböző legendás történetet őriznek Szent Cirillről, és fiatalkoráról, egész korán megnyilatkozó különleges bölcsességéről is részletesen beszámolnak, bár az osztrakon szövegéhez hasonló történetre itt sem bukkanunk.

A történeti jellegű forrásokhoz hasonló eseményekről beszél Cirillel kapcsolatban a kopt hagiográfia is. Szent Cirillről minden valószínűség szerint nem maradt fenn kopt életrajz, a hozzá kapcsolódó helyi legendairodalom csupán a kopt egyház szinaxárijai alapján rekonstruálható. Ezek a szinaxárijok azonban már nem kopt, hanem arab nyelven maradtak ránk. Két recenziójuk ismeretes, egyik a Basset által kiadott ún. jakobita szinaxárijon,²⁷ a másik az ún. alexandriai szinaxárijon.²⁸ Továbbá ide kell még sorolnunk az etióp egyház szinaxáriját is,²⁹ mely nagy részben a kopt szinaxárijon egy régebbi, de

²⁴ Vö. például a Julianus elleni műről írottakat Severusnál: ed. Evetts, 431-32; a kopt egyháztörténetben: ed. Orlandi, 38,18-44,17.

²⁵ „Cirill az egész Szentírást kívülről tudta, ... mikor tanult, egy kardot fogott a kezébe s mikor azt érezte, hogy erőt vesz rajta az álom, megszúrta magát a karddal és nyomban felébredt; éjszakánként végigolvasta a négy evangéliumot, az Apostolok Cselekedeteit és Pál Apostol Római levelét.” (Severus, *Historia Patriarcharum*, ed. Evetts, 428.)

²⁶ Severus, *Historia Patriarcharum*, ed. Evetts, 430.

²⁷ *Le Synaxaire arabe-jacobite*, ed. Basset, R, in: PO 17/3, 617-18.

²⁸ Ed. Forget, in: CSCO 47-49; 67, a Cirillre vonatkozó részt ld. CSCO 48, 202, latin fordítása: CSCO 90, 198-199.

²⁹ Ed. Guidi, in: PO 7/3, a Cirillre vonatkozó részt ld. ui. 223-225.

valószínűleg már arab nyelvű változatának etióp fordítása, ezért sok esetben korábbi hagyományt őriz, mint a ránk maradt kopt-arab szinaxárikok.³⁰

Szent Cirill életére vonatkozólag a három szinaxárikon szinte teljes egészében megegyezik egymással, mindhárom tud Szent Cirill nitriai tartózkodásáról, arról, hogy Makáriosz kolostorában élt és Szerapión volt a mestere, s a későbbi eseményeket is az egyháztörténetekhez hasonlóan mesélik el, megemlékezve a Nesztóriosz elleni polémiáról, s végül az efezusi zsinatról.³¹ Ezek az életrajzok azonban már úgy mutatják be Cirillt mint a monofiziták hitének bajnokát, aki egész életével arról tett tanúbizonyságot, hogy „az Istenige egy természet és egy testet öltött személy és aki kiátkozott mindenkit, aki megosztotta Krisztust és eltávolodott az igaz hittől”.³²

Mindezekből tehát azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a kopt hagyomány, a görögtől eltérően, ismert a szent gyermekkorára vonatkozó történeteket, valamint hogy szinte az egész Cirillel kapcsolatos történeti és hagiográfiai jellegű irodalom az érsek kivételes bölcsességéről, tudásáról és vitakészségéről beszél. Ezért – bár az osztrakon szövegének konkrét párhuzamait a kopt hagyományban sem találjuk – mégis elmondhatjuk, mindaz, amit az egyiptomi kopt vagy kopt-arab források elmondanak Cirillről, különösen gyermek- és ifjúkorára vonatkozóan, beleillik az osztrakon által képviselt hagyományba. Illetőleg – talán helyesebb ezt fordítva megfogalmazni – az osztrakon szövege által képviselt hagyomány teljes egészében megfelel a kopt forrásokban olvasható történeteknek, míg a görög hagyomány – bár első látásra összeegyeztethető az osztrakon vitájával – mégsem tud olyan adatokkal, eseményekkel szolgálni, melyek alapot vagy ösztönzést nyújthattak volna egy ilyen történet megfogalmazásához.

Ahhoz azonban, hogy a történet, és a kopt recenzió jelentőségét pontosabban megérthessük, először meg kell próbálnunk párhuzamokat, műfaji forrásokat keresni a szöveghez.

*

Ha tehát elfogadjuk, hogy a vita szövegét nem annyira Cirill történeti működésével és eredeti műveivel, hanem sokkal inkább a hagiográfiával, azon belül is elsősorban a kopt legendairóddal összehasonlítva kell vizsgálni, akkor először – a hagiográfia szabályainak megfelelően – bibliai párhuzamot kell keresnünk a történethez. A legendairóddal számára ugyanis épp úgy, mint a szentek életében, mindig az Evangélium, Krisztus földi élete jelentette a

³⁰ Az etióp fordítások többnyire egy-egy szöveg kopt változata vagy a koptról készült arab fordítás alapján készültek. Vö. PEETERS, P, *Orient et Byzance, Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine* (=Subsidia Hagiographica 26.), Bruxelles, 1950, 171-73. Az etióp recenzió azonban Cirillel kapcsolatban teljesen megegyezik az alexandriai szinaxárikon szövegével.

³¹ A három recenzió még abban is hasonlít egymásra, hogy elhagyja a Julianus ellen írott műről szóló beszámolót.

³² Forget latin fordítása alapján, in: CSCO 90, 199.

mintaképet, a követendő példát. Ahogyan tehát a szentek egész életvitelükkel igyekeztek mindenben Krisztust utánozni, ugyanúgy életrajzíróik is e krisztusi életvitel megörökítésében Krisztus életrajzíróit, az evangélistákat, az általuk használt műfajokat, jeleneteket követték, és igyekeztek az evangéliumi történetek elemeinek megfelelően felépíteni egy-egy szent életrajzát.³³

Ennek megfelelően egy teljes szentéletrajzban általában helyet kellett kapnia – az evangéliumokhoz hasonlóan – a szent születéséről és gyermekkoráról szóló beszámolóknak.³⁴ Az evangéliumokban találunk is olyan jelenetet, amely párhuzamba állítható az osztrakonon ránk maradt történettel, és Krisztusnak már gyermekkorban megmutatkozó bölcsességéről beszél. Nem sokkal a templomi bemutatás leírása után azt olvassuk, hogy „a gyermek növekedett telve bölcsességgel és az Isten kegyelme volt vele” (Lk 2,40). A legszorosabb párhuzamot azonban a tizenkét éves Jézus története jelenti. Itt Krisztus a templomi írástudók közt ül, miközben „hallgatta és kérdezgette őket...és mindnyájan csodálkoztak okosságán és feleletein” (Lk 2,46-47).³⁵

Lukács azonban nem fejt ki részletesen, hogy milyen volt Krisztus és az írástudók társalgása, ennek bemutatását az apokrif iratokban találjuk meg. Ezek az iratok éppen az evangéliumok által homályosan hagyott vagy egyáltalán nem érintett időszakokat, eseményeket beszélik el. Ezzel magyarázható a számos gyermekség-evangélium létezése, amelyek különös részletességgel tárgyalják az Epiphánia előtti időszakot.³⁶ Közülük az egyik legnevezetesebb a Tamás beszámolójaként ismert apokrif.³⁷ Ebben már számos történetet találunk Krisztus

³³ A legendáknak ezt a biblikus alapját, ún. biblicitását a szakirodalomban sokszor nem hangsúlyozzák kellőképpen (Általánosságban: FARMER, D. H, *Hagiographie*, in: Theologische Realenzyklopädie 14, 360-76, a kopt legendákkal kapcsolatban: ORLANDI, T, *Hagiography, Coptic*, in: Coptic Encyclopedia (A továbbiakban: CE), 4, 1191-97, vagy a bizánci anyagról: BECK, H-G, *Hagiographie*, in: Id, *Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München, 1959, 267-75.), bár konkrét helyeken mindig utalnak a bibliai párhuzamokra. A legenda műfaja és az evangéliumi előképek közti rendkívül szoros kapcsolat teoretikus kifejtése azonban a görög hagiográfiához igen közel álló szláv legendairodalommal kapcsolatban magyar nyelven is olvasható: LEPAHIN, V, *Az óorosz kultúra ikonarcúsága*, Szeged, 1993, 117-127, különösen: 122-23.. A kopt legendák biblicitásáról ld. KOSACK, H. G, *Die Legende im Koptischen*, Bonn, 1970, 12-18, ahol a szerző a legendákat, mint a bibliai üzenet érvényességének bizonyítékát az ott leírt csodák folytatását értelmezi, az előbb idézett műhöz hasonlóan.

³⁴ A számtalan példa közül csak a leghíresebbekre, Szt. Antal életére (Vita Antonii, 1-2.) valamint a kopt legendairodalom egyik legnagyobb hatású darabjára, Senute életrajzára utalunk (Sinuthii vita bohairice, 3-9.)

³⁵ Az evangéliumi részlet – annak ellenére, hogy nyíltan nem mondja ki – azt sugallja, hogy Krisztus vitatkozott a farizeusokkal, tehát az osztrakon szövegéhez hasonlóan itt is egy vitáról van szó.

³⁶ Az apokrif gyermekség-evangéliumokról és tendenciájukról ld. CULMANN, O, *Kindheitsevangelien*, in: HENNECKE, E. – SCHNEEMELCHER, W, *Neutestamentliche Apokryphen in deutsche Übersetzung I, Evangelien*, Tübingen, 1959, 272-75.

³⁷ Elképzelhető, hogy már az egyik első keresztény életrajban, az Euszebiosz-féle Órigenész életében (HE VI 2, 9-10.) is a Tamás-apokrif szövegének hatása érezhető. Bár az Euszebiosz-részlettel kapcsolatban már utaltak a Tamás-beszámolóra (COX, P, *Biography in Late Antiquity*, Berkeley, 1983, 85.), a két szöveg közti konkrét párhuzamokra még nem hívták fel a figyelmet. Valószínűnk látszik azonban, hogy egy ilyet kell látnunk az Órigenész-biográfia azon helyében,

gyermekkori bölcsességének megnyilatkozásáról. A gyermek Jézust szülei két tanítóhoz is megpróbálják beadni diáknak, ő azonban mindannyiszor okosabbnak bizonyul az iskolamestereknél, és az ábécé tanulása közben kifejti az egyes betűk és a Törvény rejtett értelmét, és mindazok „akik hallgatták csodálkoztak tanítása mélységén és szép beszédjén, hogy kiskora ellenére ilyen kijelentéseket tesz”.³⁸ Tamás beszámolója éppen a tizenkét éves Jézus és a farizeusok templomi vitájának jelenetével ér véget, ezzel próbálva kapcsolódni a Lukács-evangélium hagyományához, némileg azonban ki is egészíti azt. Abban a jelenetben ugyanis, mikor szülei rátalálnak a gyermek Jézusra a templomban, a Tamás-beszámoló szerzője egy beszédet ad az írástudók szájába, akik a gyermek bölcsességén elámulva áldani kezdik annak szüleit.

A jelenet kiegészítése és kiszínezése az idők folyamán tovább folytatódott, úgyhogy egy valamivel későbbi másik gyermekség-evangélium, az ún. *Megváltó gyermekségének arab evangéliuma* még részletesebben ismerteti a történeteket. Itt már külön fejezet foglalkozik Krisztus és a farizeusok vitájával, ahol a szerző részletesen le is írja azt,³⁹ itt azonban már nemcsak a Törvényről, annak rejtett értelméről van szó, hanem megjelenik a világi bölcsesség is. A történet ugyanis elbeszéli, hogy Krisztust próbára tették csillagászok, természettudósok, orvosok, s ő mindenkit megszégyenített bölcsességével,⁴⁰ úgyhogy a vele vitatkozó „filozófus felkelt, és az Úr Jézus lábai elé borult: Uram, mostantól fogva tanítványod és szolgád vagyok!”⁴¹

Nem állítható teljes bizonyossággal, hogy a koptok is olvasták ezeket az apokrif iratokat. A Tamás nevéhez fűződő történetek esetében elképzelhető, hogy Egyiptomban is ismert hagyománnyal van dolgunk. Ez az apokrif ugyanis – bár a különböző recenziók és ezek egymáshoz való viszonyának kérdése mindeddig nincs meggyőzően tisztázva⁴² – számos fordítása alapján arra lehet

ahol, miután Órigenész kifejtette apjának az Írás mélységes értelmét, az „magában felette örvendezett és határtalan hálát adott Istennek, ...hogy őt arra méltatta, hogy ilyen gyermek atyja legyen” (Bán I. fordítása, in: *Ókeresztény Írók* 4, 244.). Ez a részlet szinte szó szerint megegyezik a Tamás-féle szöveg azon helyével, ahol József, a gyermek Jézus egy csodája után – akárcsak az Órigenész életében – megcsókolja fiát és így szól: „Boldog vagyok, hogy ezt a gyermeket adta nekem Isten” (Bolyki J. fordítása in: *Apokrif iratok - Csodás evangéliumok*, Budapest, 1996, 22.). Talán nem véletlen, hogy az ifjú Cirillel kapcsolatban is ugyanezt a jelenetet találjuk Severus egyháztörténetében, ahol Theophilosz Cirill bölcsességén elcsodálkozva „hálát adott Istennek, hogy egy ilyen lelki gyermekre méltatta, aki ennyire előrehaladt a kegyelemben és a bölcsességben” (Evetts fordítása nyomán, in: PO I/4, 429.). A Tamás-féle elbeszélés és a hagiográfia kapcsolatához egyébként a szláv anyaggal kapcsolatban már utaltak, vö. LEPAHIN, V, *Az orosz kultúra*, 123.

³⁸ Tractatus de pueritia Iesu secundum Thomam, XV, 2. Bolyki J. fordítása, in: *Apokrif iratok - Csodás evangéliumok*, Budapest, 1996, 23.

³⁹ Evangelium infantiae Salvatoris arabicum, 50-52.

⁴⁰ Az evangélium szerint a vitában szó volt a „harmad-, negyed- és hatodfényszögekről”, az égitestek mozgásáról, a fizikáról, metafizikáról, a hiper- és a hipofizikáról stb.

⁴¹ Tóth K. fordítása in: *Apokrif iratok - Csodás evangéliumok*, Budapest, 1996, 45. A vita és a világi bölcsesség megjelenésén túl a filozófusnak a beszéd hatására történő megtérése még közelebb hozza az apokrif történetet az osztrakon szövegéhez.

⁴² Vö. CULLMANN, O. *Kindheitsevangeliën*, 291.

következtetni, hogy igen elterjedt lehetett a keresztény világban,⁴³ és talán Egyiptomban is ismerték, ha nem is kopt, de legalábbis görög változatban.⁴⁴

A másodikként idézett apokrif irat már valószínűleg egy, a Tamás-beszámolóhoz képest későbbi hagyományt tükröz, sokszor a Tamás-féle hagyományra épít, azt bővíti tovább.⁴⁵ Éppen ezért a VI. század utánra datálják,⁴⁶ és az arab szöveg mögött egy szír eredetét sejtnek,⁴⁷ népszerűsége és a szöveg arab változata alapján azonban talán elképzelhető, hogy egy recenziója mégis ismert lehetett Egyiptomban.⁴⁸

Ez tehát az az evangéliumi és apokrif hagyomány, amelyet a szöveg forrásainak vizsgálatánál először figyelembe kell vennünk. A szent ugyanis – éppúgy, mint Krisztus – már gyermekkorában magában hordja Isten kegyelmét és az isteni bölcsességet, s mint ilyen már kisgyermekkorában csodák sorozatát hajtja végre. Már a kanonikus evangéliumokban megjelenik ez a gondolat, de az apokrif iratok által a gyermek Jézusról elbeszélte számtalan csoda még tovább mélyítette a keresztényekben ezt az elképzelést.

Az evangéliumi történetek mellett az osztrakon lehetséges forrásainak második rétege a keresztény apológiához kapcsolódó hagyomány. A szövegben – mint erre a kommentárban is számos helyen utaltunk – jól érezhető bizonyos már a legkorábbi apologetikus irodalomban is megtalálható tendenciák. Az istenek gyalázatos tetteivel való érvelés,⁴⁹ a jóslatok⁵⁰ és pogány filozófusok⁵¹ tekintélyére való hivatkozás mind a keresztény apológia toposzai közé

⁴³ A görög szöveghagyományon belül általában egy eredetibbnek tekintett hosszabb, illetve egy későbbi rövidebb recenziót különböztetnek meg, továbbá létezik latin, grúz stb. változat is, illetve egy sajátos verziót őrző szír fordítás. (Vö. CULLMANN, O. *Kindheitsevangelien*, 291, ill. HARNACK, A. *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Leipzig, 1958, 16-17.)

⁴⁴ Talán erre utal a Tamás-féle hagyomány megjelenése egy etióp gyűjteményben, az ún. *Jézus csodatételei* című műben (Ed. Grebaut, in: PO XII/4, 625-42, különösen: 639-41.). Az etióp és a kopt hagiográfiai hagyomány kapcsolatáról ld. fentebb: 30. jegyz.

⁴⁵ Így például épp a tizenkét éves Jézus története esetében.

⁴⁶ Vö. *Apokrif iratok - Csodás evangéliumok*, Budapest, 1996, 147.

⁴⁷ CULLMANN, O. *Kindheitsevangelien*, 302.

⁴⁸ Egy-egy szöveg arab recenzióját ugyanis, ha valamiképpen kapcsolatba hozható Egyiptommal, általában egy görög eredetiről készült kopt fordítás arab változatának szokták tekinteni, ez ugyanis a fordítások szokásos útja az Egyiptomhoz köthető szövegekkel kapcsolatban. (Vö. PEETERS, P. *Le tréfonds oriental*, 168.) S bár az arab gyermekség-evangélium mögött egy szír eredeti állhat, ennek ellenére talán mégsem lehet kizárni, hogy létezett egy görög recenzió is, amit Egyiptomban is olvashattak, esetleg arabra is lefordíthattak. Valamint a kopt-arab irodalom és a szír hagyomány között is elég jó kapcsolat állhatott fenn, ezért azt a lehetőséget sem lehet elvetni, hogy a szír eredetiből Egyiptomban is készülhetett egy arab gyermekség-evangélium-fordítás. (A kopt-arab irodalommal kapcsolatban ld. SAMIR, K. *Arabic Sources for Early Egyptian Christianity*, in: PEARSON, B. A. – GOEHRING, J. (eds), *The Roots of Egyptian Christianity*, Fortress Press-Philadelphia, 1986, 82-97, a szír és kopt-arab irodalom kapcsolatáról ld. 84-5.) Mindezek azonban csak hipotézisek, melyeket a recenziók behatóbb vizsgálatáig nem lehet bizonyítani.

⁴⁹ Vö. az osztrakon szövege, 37-40. sor, illetve a hozzá írott jegyzetek, in: *A filozófus megtérése*, 17.

⁵⁰ Vö. 70. sor, *A filozófus megtérése*, 21.

⁵¹ Vö. 78-80. sor, i.h.

tartoznak,⁵² melyek a második századtól egészen Athanasziosz és Cirill írásaiig megvannak a keresztény polemikus irodalomban.⁵³

A legjelentősebb korai apologeták, Jusztinosz, antiokhiai Theophilosz, Athénagorasz alakja minden valószínűség szerint nem hagyott mély nyomot a kopt hagyományban. A szent apologeták nevét ugyanis nem találjuk a kopt egyház hivatalos szinaxárionjában, még a közülük legismertebb Jusztinosz vértanú-filozófus aktájának⁵⁴ sincs nyoma a kopt hagiográfiában,⁵⁵ nem is beszélve a korabeli keresztény tudományosság legmagasabb színvonalát tükröző pogány és zsidóellenes polemikus műveiről. Ennek magyarázata valószínűleg abban rejlik, hogy az egyszerű kopt anyanyelvű keresztények számára egy ilyen, a görög tudományosság jegyeit magán viselő apologetikus mű valószínűleg egyáltalán nem volt fontos, akik azonban mégis olvasni akarták ezeket, görögül is hozzáférhettek a szövegekhez.⁵⁶ Ezért az apológiák és apologeták bekerülése a kopt irodalmi, történeti vagy hagiográfiai hagyományba mintegy szükségtelenné vált, mivel egy esetleges fordításnak nem lett volna recepciója.

Az apológia alapvetően dialógusra építő műfaja azonban nemcsak az egyházatyák pogányellenes művein keresztül juthatott el az egyszerű keresztényekhez. Az általuk képviselt apologetikus hagyomány ugyanis elsősorban a hagiográfia közvetítésével ment át az egyszerű, tanító jellegű keresztény irodalomba, amelyet már a kopt egyházi hagyományban is megtalálunk.

Apológia és hagiográfia műfajának legfontosabb kapcsolódási pontját az ún. apologetikus jellegű vértanútörténetekben találjuk meg. A vértanútörténetek e típusa a vértanúk kihallgatási jegyzőkönyvei alapján készült vértanúakták továbbfejlesztése, bővítése nyomán alakult ki. Az aktákban általában két szereplőre épülő dialógust találunk, a bíró különböző kérdéseket tesz fel a vértanúnak, aki röviden vagy hosszabban megfelel neki. A kérdések a legrégebbinek tekintett vértanúaktákban, a tárgyalás menetét megőrizve, először a vértanú személyére vonatkoznak, ki ő, honnan származik stb., ezután következnek a vértanú hitére vonatkozó kérdések.⁵⁷ Itt nyílik lehetőség arra, hogy a vértanú kifejthesse vagy megvédhesse hitét. Sok szenvedéstörténetben találunk ezen a helyen apologetikus jellegű dialógust,⁵⁸ ahol a vértanú a pogányság ellen néhol még filozófusokra is hivatkozik, és hosszú beszédek

⁵² Az apológia toposzairól ld. WENDLAND, P. *Die urchristlichen Literaturformen*, in: *Handbuch zum Neuen Testament I/2-3*, Tübingen, 1912, 394-95.

⁵³ Athanasziosz és Cirill az apologetikus tradícióhoz való kapcsolatáról ld. GEFFCKEN, J. *Zwei griechischen Apologeten*, Leipzig-Berlin, 1907, 312-14.

⁵⁴ BHG 973

⁵⁵ Vö. FORGET. *Synaxarium Alexandrinum*, Index alphabeticus, in: CSCO 90, 309-344, ill. BHÖ.

⁵⁶ Így például maga Cirill, aki Julianus ellen írott művében felhasználta a Jusztinosz neve alatt fennmaradt *Cohortatio ad Graecos* című művet. Vö. *A filozófus megtérése*, 50. 68. jegyz.

⁵⁷ A dialógus és a vértanúakták kapcsolatáról ld. HOFFMANN, M. *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, Berlin, 1966. (=TU 96), 41-54.

⁵⁸ Így például Passio Apollonii 14-22; vagy Passio Acacii, 2.3-6; 3.1-3; 5.6.

mond a keresztény hitről, melyeket a prefektus türelmesen végighallgat, sőt kérdéseivel sokszor szinte a vértanú szájába adja a választ.

Ezen apologetikus jellegű szenvedéstörténetek nyomán végül egy külön műfaj alakul ki, ez a műfaj az ún. apologetikus passió.⁵⁹ Ez a típus abban különbözik az eddigiektől, hogy sokkal részletesebben tárgyalja a szent vértanú apológiáját, külön kitér az idézett filozófusokra, pusztán azért, hogy a szent bölcsességét illusztrálja, aki sok esetben már nem is a prefektussal, hanem erre kijelölt rétorokkal, filozófusokkal vitatkozik, akik mind megszegyenülnek a szent bölcsessége láttán, sőt megtérnek és ők is vértanúhalált halnak.⁶⁰

Az apologetikus passió leghíresebb példája Alexandriai Szent Katalin legendája,⁶¹ ahol arról olvasunk, hogy Maxentius császár alexandriai tartózkodása idején Szent Katalin a császár elé járult, és bizonytságot tett hitéről, a császár pedig úgy elámult a szűz bölcsességén, hogy összehívta a legkiválóbb szónokokat, hogy szópárbajban győzzék le Katalint. A filozófusok a költők tekintélyére hivatkoztak Katalinnal szemben és – akárcsak az osztrakon szövegében – Zeust és Apollónt dicsőítették. Katalin erre saját fegyverükkel vágott vissza, és Homérosz nyomán Zeusz gyalázatos tetteire hivatkozott,⁶² majd pogány jóslatok, a Sibylla-könyvek és a delphoi Apollón egy jóslata⁶³ alapján bizonyította be, hogy már a pogányok is tudtak Krisztus megígért eljövételéről. A beszéd hatására a filozófusok megtértek, és a császár végül máglyára vettette őket és vértanúhalált haltak.

Egy Katalinéhoz hasonló történet Alexandriai Szent Panszophiosz passiója,⁶⁴ aki nem filozófusokkal, hanem a prefektussal bocsátkozik vitába. A prefektus arra próbálja rávenni, hogy áldozzon Zeusznak, Panszophiosz ezt megtagadja, s beszédében kifejti a prefektusnak Zeusz és a pogány istenek eredetét. Zeusz kultusza valójában egy király fiatalon elhunyt fia szobrának szól, a szobrot az apa az ördög tanácsára készítette és nevezte el Zeusznak, innen

⁵⁹ BAUMEISTER, Th, *Martyr invictus, Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche*, (=Vorschungen zur Volkskunde 46), Münster, 1972, 151.

⁶⁰ Így például Szt. Katalin esetében vagy Panszophiosz passiójában, ld. alább.

⁶¹ BHG 30-31, itt a valamivel későbbi Metaphraszesz Simeon (X. sz.) nevéhez fűződő változatot (PG 116, 276-301) használtuk, aki valószínűleg a BHG 31 alapján írta meg a vértanúnő életét. Vö. SEELIGER, H. R, *Katharina von Alexandrien*, in: LThK² 5, 1330-32, 1331.

⁶² Vö. az osztrakon szövege 37-40, ill. a hozzá írott magyarázatok, in: *A filozófus megtérése*, 17..

⁶³ A jóslat szövegét ld. PG 116, 288. Bidez szerint ez a típusú jóslat egy olyan elsősorban keresztény apologetikus célokra használt gyűjteményből ered, mely híres görög filozófusok és a pogány istenek Krisztusra, megtestesülésére, kereszthalálára és feltámadására vonatkozó kijelentéseit tartalmazta. Ezzel magyarázható számos a Katalin-passióhoz hasonló szentéletrajz párhuzamos helyének (így pl. a későbbiekben még idézett Artemiosz-passió) összecsengése az itt elmondottakkal. Vö. BIDEZ, J, *Sur diverses citations, et notamment sur trois passages de Malalas retrouvés dans un texte hagiographique*, in: *Byzantinische Zeitschrift* 11 (1902) 388-94, 394, ill. a gyűjtemény kérdéséhez: ERBSE, H, *Fragmente griechischen Theosophien*, Hamburg, 1941, különösen 144-49. Nem kizárt, hogy az osztrakon 70. sorában említett „orákulumok” esetében a Sibylla-jóslatok mellett ilyen jóslatokra is gondolhatunk.

⁶⁴ A passió csak grúz változatban maradt ránk, latin fordítása: PEETERS, P, *La Passion de S. Pansophios d'Alexandrie*, in: AB 47 (1929) 307-37.

ered a bálványimádás. A beszéd hatására a prefektus egy tisztviselője megtér, és a szenttel együtt börtönbe zárják, itt Pansophiosz a tisztviselő kérésére kifejti, hogy ki volt Vergilius, aki olyan sokat beszélt a lelkek alvilági sorsáról,⁶⁵ majd elutasítva Démoszthenész, Platón és Arisztotelész tudományát, a Sibyllák, Sallustius és Terentius⁶⁶ könyveit, az igaz hit megvallására bízta a tisztviselőt, aki a történet végén a szent vértanúsága után maga is vértanúhalált hal.

A két passió mellett meg kell említenünk egy másik egyiptomi történetet, Phileasz thmuiszi püspök vértanúságát is.⁶⁷ Phileasz aktája görögül maradt ránk a Bodmer-papiruszok között. Ez a történet még szoros kapcsolatban áll a tárgyalási jegyzőkönyv-szerű aktákkal, rövid kérdés-feleletekből építkező dialógus a bíró és a prefektus között, de már tartalmaz apologetikus elemeket, a püspök a prefektus elleni érvelés során Szókratész tekintélyére hivatkozik és mint a görögök bölcsességének megtestesítőjét hozza fel Platónt, de csak azért, hogy kiemelje, Pál apostol bölcsessége még az ő tudását is meghaladta. A vértanútörténetre csupán kiegészítésként hivatkozunk, mivel nem tartalmaz az osztrakon szövegéhez hasonló elemeket, néhány hasonló szófordulat azonban mégis megfigyelhető a két szövegben.⁶⁸

A fent idézett vértanútörténetek mind Egyiptomhoz kapcsolódnak, Katalin és Pansophiosz neve mellett is ott találjuk, hogy alexandriai volt, sőt a Pansophiosz-történetben még az egyiptomi szerzetesi életre és a pusztaságra is történik utalás.⁶⁹

A két vértanútörténet abban is hasonlít egymáshoz, hogy mindkettőt alexandriai görög hagiográfusok alkotásának tartja a kutatás,⁷⁰ az ottani rendkívül sokszínű és változatos műfajokat alkalmazó hagiografikus irodalom darabjainak. Ugyanígy alexandriai görög szerző művének tulajdonítják a Phileasz-aktát is.⁷¹ Éppen ezzel magyarázható, hogy nem találkozunk ezekkel a szentekkel a kopt hagyományban, és nevüket nem találjuk meg a szinaxárikokban.

⁶⁵ A történetben érdekes módon felismerhetők a késői Vergilius-életrajzokban elbeszélt csodák Vergilius születéséről, így például a méhekkal kapcsolatos csoda. Vö. PEETERS, P, *Pansophios*, 329, ill. a Vergilius-életrajzokról: RITOÓK Zs, *Vergilius-életrajzok*, in: *Antik Tanulmányok* 8 (1961) 150-60.

⁶⁶ Sallustius és Terentius alakjához ld. PEETERS, P, *Pansophios*, 313.

⁶⁷ HALKIN, F, *L'Apologie du martyr Philéas de Thmuis (pap. Bodmer XX.) et les Actes latines de Phileas et Philoromus*, in: AB 41 (1963) 5-27.

⁶⁸ Így például a $\mu\eta^{\circ} \gamma\epsilon\iota\upsilon\tau\omicron$ „Semmiképpen sem” kifejezés, mely a Phileasz-aktában számos helyen előfordul, mint a szent válasza a prefektus ismétlődő „Áldozz az isteneknek!” felszólítására (ed. Halkin, 16. passim), ugyanúgy megtaláljuk a szófordulatot az Artemiosz-passióban is (ed. Bidez, in: GCS 21. 165. /vö. 128. jegyz./), és megvan az osztrakon szövegében is (76. és 82. sor, in: *A filozófus megtérése*, 21.). A $\mu\eta^{\circ} \gamma\epsilon\iota\upsilon\tau\omicron$ talán egy a vértanúaktákra jellemző kifejezés lehetett, mely valamiképpen átkerült a kopt szövegbe is.

⁶⁹ *Passio Pansophii*, I; 14-15.

⁷⁰ A Pansophiosz aktával kapcsolatban ld. PEETERS, P, *Pansophios*, 308 és 321; a Katalin-történetről ld. PEETERS, P, *Une version arabe*, 12.

⁷¹ Az alexandriai görög nyelvű mártírhagiográfiáról ld. BAUMEISTER, Th, *Martyr invictus*, 149-153. a Phileasz-aktáról, ill. a hozzá kapcsolódó egyéb passiókról: ui. 150.

A kopt hagyományba ugyanis általában a vértanútörténeteknek egy bizonyos változata ment át; ez alkotja az ún. „kopt konszenzus”-nak megfelelő darabokat, ennek a csoportnak legfőbb jellemzője a vértanú megsemmisíthetlensége, bármit is tesznek a szenttel egy angyal, vagy maga Krisztus megjelenésével hirtelen visszanyeri egészségét vagy feltámad a halálból.⁷²

A koptok tehát ezt a passiótípust „választották”, ez lett a műfaji kifejezőeszköze a kopt vértanútörténeteknek,⁷³ ezért nem csoda, hogy az ettől teljesen eltérő apologetikus passiót nem találjuk meg a nemzeti nyelvű hagyományban. Ennek ellenére azonban azt kell feltételeznünk, hogy a rendkívül sokrétű alexandriai hagiográfia, mely természetesen szervesen kötődik a görög hagiográfiához, görög nyelvű történetek formájában tovább élt Egyiptomban a „kopt konszenzus” elterjedése után is. Valószínűleg újra és újra hatott is a kopt hagyományra, sőt talán az sem kizárható, hogy időről időre lefordítottak egyes történeteket ebből az alexandriai görög nyelvű hagyományból koptra, esetleg arabra is.⁷⁴

Egy ilyen jellegű fordításnak tartjuk az osztrakon szövegét is,⁷⁵ amit a szövegben használt számos görög szó és kifejezés is megerősíteni látszik.⁷⁶ A történet görög eredetijének háttérében pedig a fent említett előképek, műfaji források állhatnak. Egyrészt az apokrif történetek Jézus gyermekkoráról,⁷⁷ másrészt a vértanúakták apologetikus jellegű változatai. Egyik, mint eszmei,

⁷² A „kopt konszenzus” fogalmát Baumeister vezette be a szakirodalomba, részletes kifejtése: BAUMEISTER, Th, *Martyr invictus*, 145-48.

⁷³ Vö. BAUMEISTER, Th, *Martyr invictus*, 159, aki a koptok „választását” a kopt néphittel, a fáraókori vallásos képzetek továbbélésével indokolja.

⁷⁴ Baumeister egy ilyen fordításnak tartja például Szt. Viktor passióját, melyet a „kopt konszenzusnak” megfelelően átalakítottak (BAUMEISTER, Th, *Martyr invictus*, 159.), ugyanezt mondja a passió egy másik elemzője is (HORN, J, *Untersuchungen zu Frömmigkeit und Literatur des Christlichen Ägypten; Das Martyrium des Viktor Sohnes, des Romanos; Einleitung in das koptische Literaturwerk/Kommentar zum "Ersten Martyrium"*, Dissertation zur Erlangung des phil. Doktorgrades, Göttingen, 1988, LXVI; LXXII, ill. LXXV sk.). Ugyanígy „külföldi” eredetű a Szt. Claudiusra vonatkozó kopt hagyomány is (Claudius maga is a különleges bölcsességgel rendelkező vértanú közé tartozik /jelzője: „a nagy rétor”/, de a kopt hagyományban már apologetikus elemeket nem találunk, a vértanúra vonatkozó kopt hagyományhoz ld. GODRON, G, *Textes coptes relatifs a St. Claude d'Antioche*, in: PO 35/4, a vértanú bölcsességéről: 514-15.). A kopt és a görög-egyiptomi hagiográfiai hagyomány kapcsolatáról ld. BAUMEISTER, Th, *Martyr invictus*, 138-145.

⁷⁵ Erre már a kiadók is felhívták a figyelmet, vö. HINTZE – MORENZ, 139.

⁷⁶ Az osztrakon szövegében különösen sok görög szó szerepel, erre már a kiadók is felhívták a figyelmet (MORENZ – HINTZE, 126.), bár a görög szavak túlsúlya önmagában még nem elég indok arra, hogy egy szöveg fordítás voltát indoloja (vö. LEFORT, Th, *Gréco-copte*, in: *Coptic Studies in Honour of W. E. Crum*, Boston, 1950, 65-71, 66.) a szöveg azonban – ha hihetünk Hintze olvasatának – a 7. sorban még Alexandria nevét is annak görög formájában (alecandria) és nem a kopt (rakote) alakban hozza, (vö. HINTZE – MORENZ, 133. 2. jegyzet.) nem is beszélve olyan görög filozófiai terminusokról, mint acwn, antilecis, dikaion, vagy a már idézett mh genoito kifejezés. A kifejezéshez vö. fentebb 68. jegyzet.

⁷⁷ A gyermekség-evangéliumok szerepére a történettel kapcsolatban már Morenz is utalt, vö. HINTZE – MORENZ, 135.

ideológiai forrás, a főhős gyermekségét magyarázza, mintegy ideológiai alapot teremtve arra, hogy a szent már gyermekkorában képes csodát tenni; míg a másik, mint műfaji forrás az alkalmazott műfaj, az apologetikus–hagiografikus dialógus forrásának tekinthető.

Egészen biztos, hogy az említetteken kívül számtalan más forrást és párhuzamot is lehetne hozni az osztrakonon elbeszélte történethez, melyek talán közelebbi megfeleléseket is nyújthatnának, mint az eddigiek,⁷⁸ itt azonban csupán a szöveg ideológiai és műfaji háttérét próbáltuk meg bemutatni. Egy szent gyermekségtörténetének bemutatására ugyanis véleményünk szerint minden esetben Krisztus gyermekora adhatott alapot,⁷⁹ míg az apológia itt is előkerülő toposzai – mint arra fentebb már utaltunk – hagiografikus jellegű alkotásokon keresztül találtak utat a népszerű keresztény irodalomba.⁸⁰

*

Amennyiben tehát elfogadjuk a fenti eredményeket, azaz, hogy a szöveg egy az alexandriai görög-egyiptomi hagiográfia hatásait magán viselő, minden valószínűség szerint görög nyelven íródott történet kopt fordítása, már csak egyetlen kérdésre kell választ találnunk: Miféle írói vagy fordítói szándék

⁷⁸ Így például már Morenz utalt a Római Szt. Kelemen neve alatt fennmaradt homiliák között hagyományozott Péter apostol és Simon mágus párbeszédét megörökítő történetre (HINTZE – MORENZ, 134.), melyet az osztrakon szövegéhez hasonlóan ugyancsak ζή•τησις-nek nevez az összeállító, és a kopt szöveghez hasonlóan ugyancsak három napon át tart (Clemens Romanus, Homilia III §30 és §58, idézi Morenz, ih.). Sőt a Morenz-féle adatokhoz még azt is hozzátehetjük, hogy ez az apostoltörténet még kopt változatban is ismeretes (BHO 941-942). Ez azonban – véleményünk szerint – csupán azt bizonyítja, hogy az „apologetikus–hagiografikus” dialógus már az apostolokkal kapcsolatos hagyományban is megtalálható (vö. Pál apostol védekezései a helytartók előtt ApCsel 24,10-29; 25,8-13; 26,1-29.). Továbbá hasonló párhuzamot látott Morenz az *Acta Archelai* című, ugyancsak az apologetikus dialógus és a hagiográfia határán álló manicheizmus - ellenes polemikus iratban (ed. Beeson, *Hegemonius, Acta Archelai*, in: GCS 16, Leipzig, 1906.), ahol az osztrakon szövegéhez hasonlóan döntőbírák vannak jelen Archelaus püspök és Mani vitájánál (vö. HINTZE – MORENZ, 134.).

⁷⁹ Ilyen gyermekségtörténetet találunk a szintén Morenz által felhozott Szt. Athanasziosszal kapcsolatban (HINTZE – MORENZ, 135.), aki kisgyermek korában pátriárkát játszott, mire az akkori püspök megjövendölte róla, hogy valóban pátriárka lesz. A történetet Rufinus egyháztörténetében találjuk (Rufinus, HE I, XV.) meg, de a kopt hagyományba is átment Synaxarium Alexandrinum, vers. Forget, in: CSCO 90, 105-6.). Vö. továbbá fentebb a 93. jegyzetben felhozottakkal.

⁸⁰ Az apologetikus dialógus és a hagiográfia egy másik fontos találkozási pontja a vértanútörténetek mellett az Athanasziosz-féle Szt. Antal-életrajz, ahol Antal ugyancsak filozófusokkal vitatkozik (*Vita Antonii*, 72-80.), ez a történet ugyancsak benne lehetett a kopt köztudatban, ezt igazolja, hogy az Antal-életrajznak is létezik kopt recenzója (ed. Garitte, in: CSCO 117.). A *Vita Antonii* e dialógusaiban is megtaláljuk a keresztény apológia toposzait (az istenek gyalázatos tetteit stb., bár a filozófusokat, mint a keresztény hit előfutárait Antal nem említi), itt azonban már nem az osztrakon szövegéhez hasonló egyszerűséggel, Antal beszédei már egy a vértanúaktákhöz képest jóval intellektuálisabb teológiát tükröznek (A dialógusok interpretációjához ld. RUBENSON, S. *The Letters of Antony: Origenist Theology and the Making of a Saint* (=Bibliotheca historico-Ecclesiastica 24.) Lund, 1990. 133-35; 142-3.). Az osztrakon szövege pedig – véleményünk szerint – több egyezést mutat a vértanúakták jóval egyszerűbb és a népszerű irodalom jegyeit magukon viselő dialógusaival, mint a Szent Antal-életrajzzal, ezért a fenti elemzés során nem tértünk ki külön a *Vita Antonii*-vel való összehasonlításra.

állhatott egy ilyen szöveg kopt fordításának hátterében, mi lehetett az a cél, melyet a szöveg koptra fordításával, annak hagyományozásával elérni kívántak? A kérdés megválaszolásához a Khalkedón utáni kopt irodalmat kell megvizsgálnunk, mivel a szöveg, amennyiben Alexandriai Szent Cirill személyével kapcsolatos minden bizonnyal annak halála (444) után keletkezhetett, datálásához tehát az V. század második felét, a Khalkedóni zsinatot (451) követő időszakot kell *terminus post quem*-nek tekintenünk.

A Khalkedóni zsinatot követő időszak kopt irodalmát elsősorban a zsinat tanítása, mindenek előtt Nagy Szent Leó pápa ún. Tomosza⁸¹ elleni polémia jellemzi. Ez a Tomosz jelentette a koptok számára a leggyűlöltebb ellenséget, az irodalomban számtalan helyen találkozunk azzal, hogy a császári hivatalnokok megpróbálják a koptok leghíresebb szentjeit rávenni arra, hogy írják alá ezt a dokumentumot; a jelenet szinte toposszá vált a későbbi kopt irodalomban.⁸² Az aláírás megtagadása aztán a legkülönbözőbb vértanúságok⁸³ és csodák⁸⁴ leírásához vezetett, különösen a hagiográfia területén.

Ennél a pontnál máris kirajzolódik előttünk a kopt irodalom Khalkedón-ellenes polémijának jellege. A koptok ugyanis szinte sosem teológiai értekezések, vitairatok formájában próbálták felvenni a küzdelmet a zsinat tanításával, nem filozofikus érveléssel próbálták egyházuk ortodoxiáját megvédeni, bizonyítani.⁸⁵ A polémiaiban használt legfontosabb műfajok az egyháztörténetek, krónikák,⁸⁶ illetőleg a különböző életrajzok voltak, azaz – mint erre a fentiekben egyháztörténet és hagiográfia egymáshoz való viszonyával kapcsolatban már utaltunk – a hagiográfia lett a polémia egyik legfontosabb eszköze.

Az antikhalkedóni propaganda a legkülönbözőbb módokon jelentkezik ezekben a szövegekben. Lehet nyílt vita a zsinat tanításának valamely prominens

⁸¹ Ez a levél *Epistula dogmatica ad Flavianum* (későbbi nevén *Tomosz* /Ed. SCHWARTZ, E, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, II. 2, 24-33./) volt az, melyet a pápa a Dioszkuros alexandriai pátriárka által 449-ben összehívott ún. „Rabló Zsinat” hírére írt a zsinaton letett Flavianosz konstantinápolyi érseknek.

⁸² A *Tomosz* megjelenéséről a kopt irodalomban ld. JOHNSON, D. W, *Anti-Chalcedonian Polemics in Coptic Texts, 451-641*, in: PEARSON, B. A. – GOEHRING, J. (eds), *The Roots of Egyptian Christianity*, Fortress Press-Philadelphia, 1986, 216-34, 224.

⁸³ Így például a tkowi Makariosz emlékére mondott beszédben, ahol Makariosz püspököt a monofizitizmus vértanújaként mutatják be, Leó pápa *Tomosza* miatt összeütközésbe kerül egy császári hivatalnokkal, aki végül ellenkezése miatt megöli. (Ld. *A Panegyric on Macarius Bishop of Tkow*, transl. Johnson, D. W. (=CSCO 416), 93-96.

⁸⁴ Például Longinosz archimandrita életrajzában, aki nem akarta aláírni a *Tomoszt*, és hogy bebizonyítsa annak eretnokségét, kolostora régen halott előjáróinak csontjaihoz fordul, hogy mondják el véleményüket a *Tomoszról*, mire azok egyhangúlag anatómát mondanak Leó levelére. (*Panegyric on Macarius*, (CSCO 416), 54-59.)

⁸⁵ JOHNSON, D. W, *Anti-Chalcedonian Polemics*, 220-29.

⁸⁶ A kopt egyháztörténet polemikus jellegéről ld. ORLANDI, T, *Storia della chiesa di Alessandria*, (=TDSA XXXI.), Milano, 1974, 117-121, a Dioszkuros és Timótheussal kapcsolatos hagyománnyal kapcsolatban.

képviselőjével⁸⁷ vagy az „új tanítást” támogató császári karhatalommal,⁸⁸ vagy megjelenhet úgy, hogy állandóan hangsúlyozzák az egyiptomi egyház különösen szoros ragaszkodását a nikeai és efezusi zsinaton megfogalmazott tanításhoz, és ezen keresztül a két zsinat legjelentősebb egyházatyái, Szt. Athanasziosz és Alexandriai Szent Cirill hittételeihez való hűségét. Ez a két, egyiptomi származású egyházatyja lesz a kopt egyház ortodoxiájának záloga és biztosítója. Az ő tekintélyükre hivatkoznak Khalkedónnal szemben, és az ő tanításukat próbálják szembeszegezni Leó pápa Tomoszával.⁸⁹ A két szent alakja számos esetben megjelenik, hogy bátorítsa a monofiziták hitvallóit, akik az ő örököseinek tartják magukat.

A polémia azonban egy az előzőnél sokkal finomabb módját is megfigyelték, mely ugyancsak a hagiografikus alkotásokban érezhető leginkább. Így például egy kései a Szent Sír megtalálásáról szóló legendában, az ún. Eudoxia-történetben,⁹⁰ ahol éppen Eudoxia alakja hordoz magában egyfajta rejtett polémia.⁹¹ A kopt elbeszélés ugyanis a Szent Kereszt és a Szent Sír megtalálásáról szóló görög hagyományt kissé módosítva az ott főszerepet játszó Heléna császárné, Nagy Konstantin anyjának alakját a császár a korábbi hagyományban még meg nem nevezett nővérevel helyettesíti, őt nevezik a kopt hagyományban Eudoxiának. Eudoxia azonban a valóságban egy sokkal későbbi személyiség, II. Theodosius császár felesége, aki Konstantin anyjához hasonlóan, ugyancsak megkülönböztetett figyelemmel fordult a Szentföld felé és számos jeruzsálemi templom és középület alapítása fűződik a nevéhez. Eudoxia és Konstantin nővérenek azonosítása azonban korántsem a véletlen vagy egyszerű tudatlanság következménye. Amint ugyanis ezt a szöveg kommentátora bebizonyította, Eudoxiáról a kopt történeti hagyomány feljegyezte,⁹² hogy mindig szilárdan ragaszkodott a tiszta hithez és sosem vállalt közösséget

⁸⁷ Így például Dioszkurosz pátriárka Markianosz császár előtt (*Panegyric on Macarius* (CSCO 416), 66-67.

⁸⁸ Így például szkétiszi Dániel életrajzában, aki a közeledő császári hivatalnok kezéből kikapja a khalkedóni hitvallást és anathémát mondva rá, összetépi. (Ed. GUIDI, I, *Vie et récits de l'Abbé Daniel, de Scété*, in: *Revue de l'Orient Chretien* V (1900), 535-64, 548-9.)

⁸⁹ Athanasziosz és Cirill szerepéről az antikhalkedóni irodalomban ld. JOHNSON, D. W. *Anti-Chalcedonian Polemics*, 221; 223, ill. vö. Dioszkurosz pátriárka könyörgése Cirillhez, *Panegyric on Macarius* (CSCO 416), 82-84, ugyanezt bizonyítja az alexandriai szinaxáron Cirillről szóló tudósítása (vö. fentebb: 32. jegyzet.), vagy Athanasziosszal kapcsolatban Konstantin assziuti érseknek a szentről írott dicsőítő beszéde, ahol a szerző így szólítja meg Athanaszioszt: „Nemcsak az ariánusok azok, kinek száját igéiddel bezárjuk, hanem azok a hitszegők is, akik a Khalkedóni Zsinatra összegyűltek és az egész világ egységét megszüntették, azzal, hogy meg merték osztani az oszthatatlan Istenigét.” (*Constantini episcopi urbis Siout encomia in Athanasium duo*, interpr. Orlandi, T (=CSCO 350). 23.)

⁹⁰ A történet kiadása, fordítással és magyarázatokkal, *Eudoxia and the Holy Sepulchre, a Constanine Legend in Coptic*, ed. Orlandi, T, Introduction and Translation, Pearson, B. A., Historical Study, Drake, H. A. (=TDSA LXVII), Milano, 1980.

⁹¹ Az itt következők Drake tanulmányának következtetései, DRAKE, H, *The Legend of Constantine and Eudoxia: Sources, Date, Significance*, in: *Eudoxia and the Holy Sepulchre*. 83-179, 148-158.

⁹² Nikiui János Krónikája. LXXXVII. 45, idézi DRAKE, H, *The Legend*, 157.

Khalkedónnal, s mindig elismerte az alexandriai pátriárkát. A kopt legenda szándéka tehát félreérthetetlen, a szerző az egyetemes kereszténység egyik legfontosabb erekléjével kapcsolatos hagyományba megpróbált egy valamiképpen a koptokat képviselő személyt illeszteni „lehetőséget adva számukra, hogy egy ilyen fontos történetet nemzetivé tegyenek, és egyre növekvő izoláltságukban megerősíthessék magukban a hitet, hogy a világ rajtuk kívül eső része az, mely letért az igazság útjáról.”⁹³

Hasonló finom polemikus tendenciára más legendákkal kapcsolatban is felhívták a figyelmet,⁹⁴ és – mint azt Tito Orlandi megfigyelte – ez a jelenség elsősorban a Khalkedönt közvetlenül követő időszakra jellemző, mikor a koptok polémiája nemcsak befelé, hanem a külvilág felé is irányult s ennek érdekében egyetemes tiszteletben álló tekintélyeket vonultattak fel.⁹⁵ Később aztán a kopt és a bizánci egyház közti szakadás mélyülésével ez az irodalom egyre inkább belterjessé válik, ekkor indul meg e nagy részben még görög nyelven íródott szövegek lefordítása koptra, s ezzel párhuzamosan egyre több hasonló jellegű kopt írás is születik, bár a görög nyelvű írásbeliség is számottevő marad.

Orlandi szerint⁹⁶ éppen ebben a korban, Damianosz pátriárka (578-604) idejében indul meg a kopt irodalom egy kései felvirágzása,⁹⁷ mely az ún. „ciklusok” létrejöttével jellemezhető.⁹⁸ Ezek a „ciklusok” hagiográfiai és teológiai gyűjteményeket jelentenek, melyek egy-egy, a koptok számára különösen fontos szent alakjához kapcsolódtak, és a személyükre vonatkozó korabeli elsősorban helyi egyiptomi hagyomány összegyűjtése nyomán jöttek létre. Orlandi ilyen ciklust lát a Szt. Athanasziosz nevéhez kapcsolódó különböző szövegekben, melyek közt egy életrajzot, egy a szentről mondott dicsőítő beszédet, illetve a szent neve alatt hagyományozódott különböző műveket találunk.⁹⁹ Ugyanezt más egyházatyákkal kapcsolatban is megfigyelte,

⁹³ DRAKE, H, *The Legend*, 158.

⁹⁴ Így például Lükopoliszi Szent János életrajza esetében, (DEVOS, P, *S. Jean de Lycopolis et l'Empereur Marcien, à propos de Chalcedoine*, in: AB 94 (1976) 303-316.), aki a görög, latin és szír források szerint Nagy Theodosiusszal egy időben, 395-ben halt meg, míg a kopt hagyomány a khalkedóni zsinaton elnöklő Markianosz császárral kapcsolatban is említi, akit a kopt legenda szerint megpróbált visszatéríteni az igaz hithez. Ugyanez a hagyomány él tovább az etióp szinaxáronban is (ed. Colin, in: PO 44/3, 343-45.). Hasonló jelenséget figyeltek meg Pakhómiosz életrajzával kapcsolatban is. GOEHRING, J, *Pachomius' Vision of Heresy: The Development of a Pachomian Tradition*, in: Le Muséon 95 (1982) 241-62, idézi JOHNSON, D. W, *Anti-Chalcedonian Polemics* 225.

⁹⁵ Mind Lükopoliszi János, mind Pakhómiosz általánosan elismert szentek voltak.

⁹⁶ ORLANDI, T, *Coptic Literature*, in: PEARSON, B. A. – GOEHRING, J. (eds), *The Roots of Egyptian Christianity*, Fortress Press-Philadelphia, 1986, 50-81, 75-80.

⁹⁷ Az irodalmi felvirágzás egy fontos alkotója volt Konstantin, assziuti püspök, aki maga is számos szentről írt dicsőítő beszédet, így például Athanaszioszról vagy Claudius vértanúról. Róla és a korszakról ld. GARITTE, G, *Constantin évêque d'Assiout*, in: *Coptic Studies in Honour of W. E. Crum*, Boston, 1950, 287-304.

⁹⁸ „Ciklusok” vannak a kopt vértanútörténetekben is, ahol többnyire egy-egy mellékszereplő személye köti a különböző történeteket egymáshoz. Ehhez ld. BAUMEISTER, Th, *Martyr invictus*, 93-95, ill. ORLANDI, T, *Hagiography, Coptic*, in: CE 4, 1196.

⁹⁹ ORLANDI, T, *Coptic Literature*, 78.

így például az Aranyszájú Szent Jánossal kapcsolatos kopt hagyomány,¹⁰⁰ illetve a Theophilosz pátriárka nevéhez kapcsolódó szövegek összegyűjtésében.¹⁰¹ A gyűjtemények szervező szempontja szerint mindig egy a szenttel kapcsolatban különösen fontosnak tekintett hagyomány volt. Így például a Theophilosz neve alatt rekonstruálható korpuszban a pogány templomok lerombolása, és a helyükön keresztény templomok létesítése szervezi a gyűjteményt,¹⁰² míg az Aranyszájúval kapcsolatos hagyomány elsősorban annak thrákiai száműzetésével, és az ott végzett térítő munkájával kapcsolatos.¹⁰³

Megítélésünk szerint ebbe az irodalmi hagyományba illeszkedik az osztrakon szövege is, melynek elsődleges célja – mint erre már Morenz is utalt¹⁰⁴ – a szent pátriárka már gyermekkorában megmutatkozó szentségének bemutatása. Ez a szentség pedig éppen abban áll, amit a kopt források mindig is kiemeltek Cirillel kapcsolatban, hogy „életet adó bölcsességgel” volt teljes,¹⁰⁵ mégpedig – mint ezt az osztrakon szövege is bizonyítja – már gyermekkorától fogva. Ennek az „életet adó bölcsességnek” a megnyilatkozása a filozófus, helyesebben a filozófusok megtérése, s ezzel bizonyosodik be a gyermek Cirill szentsége. Morenz előbb idézett kijelentése ellenére a kiadók számára egyáltalán nem volt egyértelmű, hogy a szöveg célja éppen e jelenet, a megtérés bemutatásában áll.¹⁰⁶ Hintze ugyanis fordításához írott kommentárjában¹⁰⁷ úgy véli, kérdéses, ki mondja a szöveg 91. sorában, a kövön kissé elmosódottan látszó mondatot: „Jézus, ő az, aki van!” Szerinte ugyanis itt, vagy a következő mondatban Cirill veszi át a szót, a kezdődő mondatot azonban ilyen formán nem tudja értelmezni. Ha viszont elfogadjuk a helyhez írott kommentárban felvetett fordítási javaslatot („Jézus, nincs más számunkra”),¹⁰⁸ akkor ezt is az előző „hitvalláshoz” kapcsolhatjuk, mely éppen a pogány filozófusok szájából hangzik el. Így az 53-58. sorok helyett (Morenz ugyanis Cirill érvelésének retorikusságára hivatkozva itt látja a történet tetőpontját¹⁰⁹), ezen a helyen véljük felismerni a szöveg csúcspontját, itt valósul meg ugyanis a csoda – a nomen sacrum feloldása.

Egy ilyen a koptok számára különösen nagy jelentőséggel bíró pátriárka isteni bölcsességét dicsőítő és bölcsessége isteni eredetét hangsúlyozó szöveg

¹⁰⁰ ORLANDI, T, *La tradizione copta sulla vita di Giovanni Crisostomo*, in: *Quattro omelie copte* (=TDSA LX.), Milano, 1977, 11-44.

¹⁰¹ ORLANDI, T, *Theophilus of Alexandria in Coptic Literature*, in: *Studia Patristica XVI* (=TU 129), Berlin, 1985, 100-104.

¹⁰² ORLANDI, T, *Theophilus of Alexandria*, 104.

¹⁰³ ORLANDI, T, *Giovanni Crisostomo*, 11.

¹⁰⁴ Morenz szerint a szöveg létrehívója „...topische Wunsch, die ast unbekannte (jedenfalls in unserer Überlieferung dunkle) Jugend eines später hochberühmten Mannes mit kennzeichnenden, vorausweisenden Ereignissen zu füllen...” HINTZE – MORENZ, 135.

¹⁰⁵ Vö. fentebb 84. jegyz.

¹⁰⁶ Sőt még egy esetleges megtérési jelenet létezését is megkérdőjelezték. HINTZE – MORENZ, 139-140.

¹⁰⁷ HINTZE – MORENZ, 132.

¹⁰⁸ Vö. *A filozófus megtérése*, 33.

¹⁰⁹ „Hier ist der Höhepunkt des Berichts erreicht” HINTZE – MORENZ, 137.

pedig minden bizonnyal éppen ebben a korban, a Khalkedón utáni időszak polemizálási, öngigazolási kísérletei során válhatott különösen fontossá számukra. Ezzel magyarázható tehát az eredetileg valószínűleg görögül íródott történet koptra fordítása és megőrződése.¹¹⁰ Sőt talán az sem kizárt, hogy a szöveg valójában egy olyan - a fent említettekhez hasonló - ciklushoz kapcsolódik, mely Szent Cirill személye körül kristályosodott ki, és melynek szervező ereje éppen a szent sokszor hangoztatott isteni bölcsessége lehetett, egy ilyen ciklus rekonstruálása azonban csak a Cirillel kapcsolatos kopt nyelvű művek, beszédek, homíliák részletes vizsgálata után lehetséges, ez azonban már újabb kutatások témáját kell, hogy képezze.¹¹¹

Rövidítések

AB	Analecta Bollandiana
BHG	Bibliotheca Hagiographica Graeca I-III, ed. Halkin, F, Bruxelles, 1957.
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Löwen
GCS	Die griechischen christlichen Schriftstellern der ersten drei Jahrhunderte
LThK ²	Lexikon für Theologie und Kirche ²
PG	Patrologiae Cursus Completus, series graeca (Migne)
PO	Patrologia Orientalis
TDSA	Testi e Documenti per lo Studio dell' Antichità

¹¹⁰ Hogy az általunk feltételezett görög eredeti kapcsolatban állt-e a fent említett görög nyelvű és a kívüljár felé irányuló antikhalkedóni polémiaival, vagy egy attól független önálló hagyomány lehetett, valószínűleg nem állapítható meg pontosan.

¹¹¹ A Cirill neve alatt fennmaradt kopt szövegek arra engednek következtetni, hogy talán lehetséges egy ilyen ciklus feltérképezése. Egyik legfontosabb közülük a Crum által kiadott ún. *erotapokriseis* (kérdés-felelet), melyben szintén egy beszélgetést ír le, amelyet Cirill folytatott két diakónussal, akik különböző egyházi, eszkatológus, és lelki élettel kapcsolatos kérdésben fordultak hozzá tanácsért (CRUM, W. E., – ERHARD, A. *Der Papyruscodex saec. VI – VII. der Philippsbibliothek in Cheltenham, Koptische theologische Schriften* (=Schriften der Wissenschaftlichen gesellschaft in Strassburg 14.). Strassburg, 1914, 1-12.). A szöveg a „beszélgetési irodalom”-nak nevezett bizánci műfaj kopt megjelenése, amely az egyházatyákban látja minden bölcsesség teljességét, ezért a legkülönbözőbb témájú kérdésekkel fordul hozzájuk. mint például különböző szentírási helyek értelmezése. legendák, apokrifek stb. magyarázata, sőt még a *physiologus* néven ismert állatmisztika történetei is megjelennek az ilyen jellegű művekben (A műfajhoz ld. HENRICI, *Griechisch-byzantinische Gesprächsbücher und Verwandtes aus Sammeln-Handschriften*, in: Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 28,8, Leipzig 1911). Talán nem véletlen, hogy Cirill neve alatt épp egy ilyen szöveg maradt ránk, ráadásul – mintegy közkelettségének bizonyítékaként – számos kézirati változatban (Vö. JERNSTEDT, P. *Zwei neue Bruchstücke der koptischen Erotapokriseis*, in: *Aegyptus* 10 (1929) 80-86.). E szöveg létezése azt látszik alátámasztani, hogy egy Cirill személyéhez kapcsolódó ciklus rekonstruálása nem lenne eredménytelen próbálkozás. Valószínűleg a neve alatt fennmaradt egyéb művek is beleillenek ebbe a gondolatkörbe, éppen úgy, ahogyan az osztrakon szövege is ide tartozik. (A Cirill neve alatt fennmaradt művekről ld. ORLANDI, T. (ed.), *Coptic Bibliography*, Roma, 1991, Part 2, 23 –24.

Summary

This paper examines a text of a coptic ostrakon which contains a debate between the fourteen-year old Saint Cyrill of Alexandria and some pagan greek philosophers. Saint Cyrill († 444) was the patriarch of Alexandria between 412-444 and was one of the most significant figures of universal Christianity. He was a great theologian and defended orthodoxy against heretic teaching especially Nestorianism. His attack on Nestorios lead to the III. Ecumenical Council of Ephesus in 431, where Cyrill's dogmas were accepted and it was stated that Christ is perfect God and perfect human being, and in him the two natures constitute an unmingled unity. Despite the fact that Cyrill was the patriarch of Alexandria, the capital city of Egypt, most of his works, as it is usual among the bishops of Egypt, survive in Greek. A Copto-Egyptian tradition, however, concerning his person can be reconstructed in the form of some pieces and fragments. Such piece is the limestone ostrakon of The Museum of Berlin.

The examination of this text tries to point out the role of national literary traditions in Late Antique Mediterranean forming the literary character of such a significant theologian in the life of the local church. Finding and examining literary, especially hagiographical parallels of the text draw light on the most important features of Coptic tradition concerning the greatest church fathers of Egypt. Investigating other traditions concerning the person of Cyrill, we find that only the fragmentary Coptic tradition contains such an emphasising of the spiritual and secular wisdom of the patriarch. The literary form of the text bears witness to the same. Trying to find comparison to the genre of the Coptic text, we see that beside apocryphal stories on the debates of the twelve-year old Jesus Christ with the Jews (which always makes base for compiling such stories) especially one kind of Martyr-stories can be compared with text. The genre of the so-called apologetic passions also contains theological-philosophical debates between the martyr and the prefect. Therefore, in our view, this kind of Martyr-Acts were the literary device to express the above referred idea of praising the wisdom of the church fathers.

What could, however, be the purpose of this idea? After the schism of Coptic Christianity the local church tries to prove its orthodoxy towards the Byzantine Oecumene by asserting the adherence to the teaching of the patriarchs of Alexandria, first of all Athanasius the Great and Cyrill of Alexandria. The form of emphasizing this adherence is writing theological treatises against Byzantine Church, but even more compiling hagiographical texts concerning these saints, which are destined for praising the heavenly and also the secular wisdom of the Egyptian church fathers. Such a hagiographical piece is the text of the Berlin ostrakon, which first of all speaks about the wisdom of Cyrill, which he possessed even in his childhood. For that reason, the Coptic text is an important evidence of the hagiographical propaganda - literature of the Coptic Monophysits defending the orthodoxy of their church.